

Übergänge

Texte und Studien zu  
Handlung, Sprache und Lebenswelt

begründet von

Richard Grathoff  
Bernhard Waldenfels

herausgegeben von

Wolfgang Eßbach  
Bernhard Waldenfels

Band 68

Thiemo Breyer · Daniel Creutz (Hg.)

# Phänomenologie des praktischen Sinns

Die Willensphilosophie  
Paul Ricœurs im Kontext

Wilhelm Fink

# Inhalt

Vorwort .....	IX
THIEMO BREYER & DANIEL CREUTZ Zur Einführung: Phänomenologie des praktischen Sinns .....	XI
PAUL RICŒUR Die Einheit des Willentlichen und des Unwillentlichen als Grenzidee (1950) .....	1

## 1. HISTORISCHE KONTEXTE

BURKHARD LIEBSCH Paul Ricœurs Philosophie praktischer Subjektivität in historischer Perspektive. Wille – Aufmerksamkeit – Gleichgültigkeit .....	39
OLIVIER ABEL Das ethische Paradox der Gewohnheit .....	69
GERALD HARTUNG Strukturen des Unwillentlichen – Eine systematisch- historische Rekonstruktion der Funktion des Unbewussten in Ricœurs <i>Philosophie de la volonté</i> .....	95

## 2. WERKGENETISCHE KONTEXTE

JEAN GREISCH Das Willensphänomen und die Erfahrungen der Transzendenz .....	123
---	-----

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen ist ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Verlags nicht zulässig.

© 2019 Wilhelm Fink Verlag, ein Imprint der Brill-Gruppe  
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA;  
Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH,  
Paderborn, Deutschland)

Internet: [www.fink.de](http://www.fink.de)

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München  
Herstellung: Brill Deutschland GmbH, Paderborn

ISBN 978-3-7705-5517-8 (hardback)  
ISBN 978-3-8467-5517-4 (e-book)

INGA RÖMER	
Anthropologie der Disproportion und Kritik der ethischen Weltanschauung. Ricœurs Auseinandersetzung mit Kant vor dem Hintergrund der Reflexionsphilosophie Naberts in <i>Die Fehlbarkeit des Menschen</i> . . . . .	157
PETER WELSEN	
Ricœurs frühe Deutung der Freudschen Psychoanalyse . . . . .	185
VINICIO BUSACCHI	
Hinter dem polysemischen Phänomen der Körperlichkeit: Von der Willensphilosophie zu einer kritischen Hermeneutik der epistemologischen Integration. . . . .	207
EMIL ANGEHRN	
Selbstverständnis und Alterität. Zwischen Phänomenologie und Hermeneutik. . . . .	229

### 3. SYSTEMATISCHE KONTEXTE

JAN SLABY & FABIAN BERNHARDT	
Der verblassende Glanz des Cogito. Zum frühen Subjektdenken Paul Ricœurs . . . . .	251
ROBERTA DE MONTICELLI	
Entscheidung und Gehirn. Ein Ricœur'sches Argument . . . . .	283
HÉCTOR ANDRÉS SÁNCHEZ GUERRERO & ACHIM STEPHAN	
Eine genuin menschliche Affektivität: Ricœurs Auffassung des emotional bedingten Handelns vor dem Hintergrund zeitgenössischer Affektivitätstheorien . . . . .	307
RICHARD KEARNEY	
Diakritische Hermeneutik – Nach Ricœur. . . . .	327

PAUL RICŒUR	
Die Aufmerksamkeit. Eine phänomenologische Studie der Aufmerksamkeit und ihrer philosophischen Zusammenhänge (1939). . . . .	345
Personenregister . . . . .	383
Autorinnen und Autoren. . . . .	387
Ausführliches Inhaltsverzeichnis . . . . .	389

## Der verblässende Glanz des Cogito. Zum frühen Subjektdenken Paul Ricœurs

### 1. Einleitung

Versuche, ein angemessenes philosophisches Verständnis des menschlichen Geistes zu erlangen, haben mit einer besonderen Schwierigkeit zu kämpfen: der geradezu unwiderstehlichen Tendenz, den Gegenstand der Betrachtung unter Begriffe zu bringen, die seiner originären Seinsart zuwider laufen und ihn somit verfälschen, noch ehe etwas Sachhaltiges über ihn ausgesagt wurde. Nirgendwo wird dies so unmittelbar deutlich wie bei René Descartes' berühmter Formulierung: *ego cogito, ergo sum*.<sup>1</sup> Der intuitive Ausgangspunkt – das unbezweifelbare Vorliegen von mentaler Aktivität – wird sogleich zu einem „denkenden Ding“ substantialisiert. Die Grammatik, zumal die scholastische, lässt Descartes nach dem Träger eines Attributs suchen, wohl weil er nicht sieht, wie anders über die Vorgänge des *cogitare* gesprochen werden könnte. So wird aus einer Einsicht – in den Vollzugscharakter des Geistes, das Denken als Tätigkeit – im selben Atemzug ein verhängnisvoller Fehler: die Zuschreibung dieser Aktivität zu einem substantiellen Träger, d.h. die Vergegenständlichung des Geistes zur *res cogitans*. Der Rest ist Geschichte: es beginnt eine endlose Serie unlösbarer Kontroversen über den ontologischen Status des Mentalen.

Freilich war die anti-cartesianische Reaktion heftig und nachhaltig genug. Sie hat dazu geführt, dass in weiten Teilen der Gegenwartsphilosophie der Mentalismus und überhaupt die meisten Arten eines emphatischen Subjektivitätsdenkens *ad acta* gelegt oder zumindest unter deutliche kritische Vorbehalte gestellt wurden. Außerhalb einiger weniger Bastionen der klassischen Subjektphilosophie (wie etwa der Heidelberger Schule um Dieter Henrich und Manfred Frank) sowie einiger naturalistischer Strömungen im Umkreis der Kognitionswissenschaften, bei welchen nach wie vor

---

<sup>1</sup> Die Formulierung findet sich in dieser Form nicht, wie oftmals angenommen, in den *Meditationes de prima philosophia*, sondern in den *Principia philosophiae*; vgl. Descartes 2007: 14.

ein materialistisch gewendeter Cartesianismus vorherrscht (freilich ohne an den deskriptiven Reichtum von Descartes' Schriften heranzureichen), wird das Subjektivitätsdenken im besten Fall als ‚naiv‘ und ‚nostalgisch‘, im schlimmsten Fall als ‚ideologisch‘ abgetan. Es fällt nicht schwer zu sehen, dass es sich auch hierbei um Überreaktionen handelt. Schwieriger indes fällt die Beantwortung der Frage, ob es einen bewahrenswerten Kernbestand einer Philosophie der Subjektivität gibt und worin dieser gegebenenfalls besteht. Vielleicht bietet es sich an, zu diesem Zweck noch einmal in Erinnerung zu rufen, welche gedanklichen Bestände und Überlegungen es eigentlich genau waren, die verabschiedet wurden, als der Cartesianismus in Ungnade fiel. Haben die emsigen Kritiker des Mentalismus womöglich etwas zu viel von jenem ‚natürlichen Licht‘ ausgeknipst, das den menschlichen Verstand ausmacht?

Es könnte kaum einen besseren Gewährsmann für das Projekt einer solchen unzeitgemäßen Rückbesinnung auf cartesianisches Gedankengut geben als den frühen Paul Ricœur. Die Analysen aus seiner frühen Schaffensphase zwischen 1940 und 1960, die in der 1950 veröffentlichten Monographie *Das Willentliche und das Unwillentliche* ihren vorläufigen Höhepunkt fanden, stehen beispielhaft für eine ebenso behutsame wie unbeirrbar (Wieder-)Aneignung des Cogito. Was lässt sich daraus aus heutiger Sicht lernen?

## 2. Das verblässende Cogito

Der Denkweg Ricœurs beginnt beim cartesianischen Cogito in seiner durch Edmund Husserls Phänomenologie erreichten Gestalt, und besteht in der Folge vornehmlich darin, das sich selbst transparente reine Bewusstsein zurückzusetzen in konkrete Lebensvollzüge – es zu komplizieren, zu situieren, durch Sprache zu vermitteln und konstitutiv auf den Anderen zu beziehen.<sup>2</sup> Ricœurs schrittweiser Abbau der Subjektphilosophie spiegelt insofern in Grundzügen zentrale Tendenzen der Philosophie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wieder: Abkehr von der Bewusstseinsphilosophie, dem Individualismus des Subjekt Denkens – Hinwendung zur Sprache, zur Symbolik, zur Erzählung, zur Geschichte, zur Intersubjektivität.

<sup>2</sup> So insbesondere in *Das Selbst als ein Anderer* (1996).

Gleichwohl bleibt für Ricœurs Werk durchgängig eine Art Solidarität mit dem Subjekt im Angesicht seines Niedergangs kennzeichnend: Ricœur widersteht zeitlebens der Verlockung, in jenen Abgesang auf das Subjekt einzustimmen, der aus dem erstaunlich konsonanten Chor der Strukturalisten, Semiotiker und Diskurstheoretiker so nachhaltig erklingt. Stets bleibt bei Ricœur ein Bemühen um eine Kernsubstanz des Personalen spürbar, eine Orientierung an der sich durch alle Brüche und Vermittlungen durchhaltenden Instanz, die fähig ist, zu versprechen und somit moralisch verantwortlich und ethisch ansprechbar bleibt.

Im Folgenden unternehmen wir eine partielle Rekonstruktion jener Bestände im Frühwerk Ricœurs, bei welchen die Strahlkraft des Cogito hinter den mannigfachen Dezentrierungen und Brechungen noch deutlich zu erkennen ist. Im Mittelpunkt stehen dabei die Aufmerksamkeit (*attention*) und das Engagement<sup>3</sup> als zwei emphatische und unvertretbare Zeitigungsweisen von Subjektivität. Zum einen möchten wir auf diesem Wege einige für die Schaffensphase von *Das Willentliche und das Unwillentliche* zentrale Gehalte in kondensierter Form aneignen, weil wir sie aus heutiger Sicht für (wieder) anschlussfähig halten. In den letzten rund 20 Jahren hat sich die diskursive Lage in den westlichen *humanities* erneut verschoben – verbreitet ist eine Abkehr von den Theoremen des *linguistic turn* und eine Hinwendung zu einer nun meist durch Psychologie, Kognitionsforschung und die Neurowissenschaften inspirierten Philosophie der Erfahrung und der Körperlichkeit zu konstatieren. Ricœurs Frühwerk hält vor diesem Hintergrund einige Lehren bereit – es passt besser zu einigen Hauptströmungen dieser neueren Gegenwärtisdiskussion, aber vor allem vermag es diese vor charakteristischen Verkürzungen und Verfehlungen zu bewahren. Zum anderen halten wir eine retrospektive Kontrastierung von Ricœurs frühem und spätem Subjekt Denken auch als werkimmanente Deutungsperspektive für sinnvoll. Im Sinne der von Ricœur selbst favori-

<sup>3</sup> Der wesentliche Bedeutungsgehalt von ‚Engagement‘ scheint uns in dem in der englischen Übersetzung von *Das Willentliche und das Unwillentliche* verwendeten Wort *commitment* sehr glücklich wiedergegeben zu sein: *commitment* meint nicht nur ein emphatisches Sich-Einbringen, das auf eine gegenwärtige Situation bezogen ist, sondern die längerfristige Bindung an bzw. Festlegung auf einen Entwurf – etwa ein Projekt, eine Beziehung oder eine Seinsweise. Dadurch rückt das, was mit ‚Engagement‘ gemeint ist, näher an das Versprechen, das in Ricœurs späterem Werk eine wichtige Rolle spielt (vgl. unten, Abschnitte 4 und 6).

sierten *amplifizierenden* Interpretation möchten wir einen Sinnbestand freilegen, der für ein erneutes Verständnis zentraler Gedanken Ricœurs von einiger Bedeutung ist. Allerdings muss diese immanente Perspektive im Rahmen dieses kurzen Beitrags auf wenige Schlaglichter beschränkt bleiben.

### 3. Die Methode von *Das Willentliche und das Unwillentliche*: Von der Eidetik zur Faktizität

Die methodische Ausrichtung von *Das Willentliche und das Unwillentliche* trägt einer Herausforderung Rechnung, der sich die Phänomenologie bzw. die Philosophie phänomenologischer Prägung in der Mitte des 20. Jahrhunderts zunehmend ausgesetzt sah: dem wachsenden Einfluss verschiedener naturalistischer und insbesondere psychologischer Schulen, die (mit dem typischen Gestus des Parvenus) die Erforschung des Bewusstseins zu ihrem exklusiven Gebiet erklärten. In Bemerkungen, die sich in ganz ähnlicher Art auch in den frühen Schriften Jena-Paul Sartres sowie bei Maurice Merleau-Ponty finden,<sup>4</sup> verteidigt Ricœur zu Beginn seines Werkes die Spontaneität und Intentionalität des Bewusstseins gegen die Vergegenständlichungstendenzen dieser neuen Ansätze, die sich methodisch an den Vorgehensweisen der empirischen Naturwissenschaften orientieren. Die objektivierende, auf Tatsachenerkenntnis abzielende Verfahrensform der Naturwissenschaften, so Ricœur, scheitere zwangsläufig bereits an der Seinsart des Bewusstseins. Bewusstsein lässt sich nicht unter Absehung von seinem Aktcharakter – dem dynamischen Vollzug, der in einem aktiven Sich-Überschreiten auf die Welt hin besteht – verstehen. Freilich neigt das Bewusstsein von sich aus zur Vergegenständlichung, zur Selbst-Objektivierung, doch man würde seinen Charakter von Grund auf verfehlen, wenn man diese Eigentendenz zum einzigen Maßstab der Thematisierung erhöhe.

Nur wenig besser als solch ein kruder Naturalismus, der das Bewusstsein ausschließlich im Register von Naturzusammenhängen verortet, schneidet freilich die Grundtendenz der neuzeitlichen Bewusstseinsphilosophie ab. Hier isoliert sich das Bewusstsein im

<sup>4</sup> Vgl. etwa Sartre 1997; Merleau-Ponty 1966.

Zirkel seiner Selbstthematisierung in purer Reflexivität, während alles andere – angefangen bereits bei der eigenen Leiblichkeit – zum objektiven Seinsbestand von Naturtatsachen erklärt wird. Es hilft angesichts dessen auch nicht viel, wenn man auf das Verfahren der ‚Introspektion‘ setzt und dieses der objektiven Naturerkenntnis beigesellt: denn solange man die Introspektion analog zur Beobachtung von Naturereignissen so versteht, dass mit ihrer Hilfe ‚psychische Tatsachen‘ (*faits psychiques*) ans Tageslicht gezerrt werden, ist nichts gewonnen – das Bewusstsein wird nur umso sicherer vergegenständlicht. Ricœur brandmarkt diese Vorgehensweise als „mentale Physik“ und wendet sich wiederholt mit klaren Worten dagegen:

Streng genommen ist der Begriff der psychischen Tatsache ein Monster: Wenn sie auf den Titel einer Tatsache Anspruch erhebt, dann durch die Kontamination des Körper-Objekts, das allein das Vorrecht hat, zwischen anderen Objekten ausgestellt zu werden. Wenn sie aber psychisch sein will, dann durch ihren Anklang an das Erlebnis [...] Das Verständnis der Beziehungen zwischen Unwillentlichem und Willentlichem verlangt also, dass gegenüber der naturalistischen Einstellung unaufhörlich das in der ersten Person begriffene Cogito zurückgewonnen wird. (WU: 30)

Mit dem Schlagwort „Rückeroberung des Cogito“ ist das Programm benannt: Zum einen gilt es, die Vollzugsform des Bewusstseins, seinen Aktcharakter und seine Intentionalität, überhaupt erst wieder angemessen zu erfassen und vor den naturalistischen Verzerrungen zu bewahren. Was heißt es *überhaupt*, zu denken, zu verlangen, zu beabsichtigen, zu wählen und zu handeln? Zum anderen zielt die Hauptintention von *Das Willentliche und das Unwillentliche* ja gerade auf eine Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Willentlichen und dem Unwillentlichen, wobei Ricœur von den aktiven und willentlichen Vollzügen der Person ausgeht, um von dort aus zu den Erscheinungsformen des Unwillentlichen fortzuschreiten. Hier fungiert die abstrahierende Freilegung der Strukturen des Willentlichen als Folie, vor deren Hintergrund der ins Willentliche hineinragende Bereich des Unwillentlichen kontrastiv Gestalt annimmt und einer Verständlichkeit zumindest angenähert werden kann. Ricœur verfährt also in zwei Schritten: beginnend mit dem bei Husserl entlehnten Verfahren der eidetischen Analyse, das auf dem Wege deskriptiver Abstraktion ein Gerüst intelligibler Strukturen entwickelt, soll in

einem zweiten Schritt die diffuse Materie der verkörperten Existenz gleichsam nachgetragen werden. Die Analyse erfolgt auf dem Wege eines kontrollierten Abstiegs von der Klarheit der Form zum diffusen Gemenge der faktischen Existenz. Es ist dieser zweite Verfahrensschritt, der über das neutrale Gefüge der Eidetik hinaus und zurück in die Fülle des konkreten Leben führt – von der Beschreibung isolierter, auf Distanz gebrachter Formen zum *Mysterium* der inkarnierten Existenz, wie es Ricœur unter Verwendung eines Ausdrucks von Gabriel Marcel ausdrückt.<sup>5</sup> Mit ‚Mysterium‘ meint Marcel das nicht-objektivierbare Faktum des personalen Seins, ähnlich dem, was bei Martin Heidegger „Geworfenheit“<sup>6</sup> heißt. Damit ist eine Grundintuition der Existenzphilosophie benannt und gegen die Objektivitäts-, Distanzierungs- und Klarheitsideale gesetzt, die Husserl und Descartes verbinden.

Der besondere Anwendungsbereich von Ricœurs Unterfangen ist die spezifische Bewegtheit des Personalen, insbesondere insofern sich diese in den verschiedenen Ausübungen willentlicher Vermögen manifestiert. Man kann Ricœurs Buch somit als einen Versuch verstehen, ein Verfahren für die angemessene Beschreibung derjenigen Bewegungsformen zu finden, die spezifisch für das Personale sind: das Handlungsvermögen, die Aufmerksamkeit, aber auch das Bewegtwerden durch Affekte und Leidenschaften. An diesen Phänomenbezirken zeigt sich einmal mehr die Begrenztheit des naturwissenschaftlichen Gegenstandsverständnisses. Die neuzeitlichen Naturwissenschaften kennen nur eine Art von Bewegung – physikalische Ortsbewegung – und können nicht anders, als jegliche in der Welt vorfindliche Bewegung diesem Verständnis einzugliedern. Dabei droht der spezifische Bewegungscharakter des Personalen vollständig aus dem Blick zu geraten.

<sup>5</sup> „Nun erfordert aber das Band, welches das Wollen wirklich mit seinem Leib zusammenschließt, eine andere Art von Aufmerksamkeit als die intellektuelle Aufmerksamkeit auf Strukturen. Diese wiederum erfordert es, dass ich aktiv *an meiner Inkarnation als Mysterium* teilnehme. Ich muss von der Objektivität zur Existenz übergehen.“ (WU: 36) Vgl. auch Marcel 1935; Ricœur 1948.

<sup>6</sup> Vgl. Heidegger 2001: insb. §§ 29 und 58.

#### 4. Praktischer Selbstbezug: Engagement

Ricœur unternimmt die praktische Vermittlung des Willentlichen und des Unwillentlichen auf dem Terrain des Wollens, das er in die Aspekte Entscheiden, Bewegen und Einwilligen unterteilt. Dabei kommt dem Entscheiden eine Leitfunktion zu, weil von hier aus die Struktur möglicher Initiativen überhaupt erst sichtbar wird, während die anderen Elemente diesen Anfangszug des Wollens gewissermaßen aufnehmen und weiterführen. Für unsere Zwecke können wir uns weitgehend auf den Bereich des Entscheidens beschränken. Dieses wird von Ricœur seinerseits in drei Teilmomente aufgefächert: erstens in das reflexive Moment des *Sich*-Entscheidens, das einer fundamentalen Form von Selbstbestimmung entspricht, zweitens in das intentionale Moment des *Sich*-Entscheidens *zu...*, das den praktischen Bezug auf ein zu Verwirklichendes (Entwurf) benennt, sowie schließlich drittens in ein rezeptives Moment, das die Verwurzelung des Entscheidens in der „Materie des Lebens“ anzeigt und sich primär in Form der Motive manifestiert: *Sich-für-etwas*-Entscheiden, *weil...* Wir betrachten zunächst ausschließlich das erste, selbstbezügliche Teilmoment, also das *Sich*-Entscheiden, weil sich hier ein Charakteristikum zeigt, das für ein Verständnis der Vollzugsform des personalen Seins insgesamt von zentraler Bedeutung ist.

Im Entscheiden liegt ein präreflexiver praktischer Selbstbezug. Indem ich entscheide, beziehe ich mich nicht nur auf ein zu verwirklichendes Projekt, sondern ineins damit verleihe ich *mir selbst* Kontur – die Rückseite des Weltbezugs von Entscheidung und Handlung ist die praktische Selbstbestimmung: „Denn, indem ich etwas tue, mache ich *mich* sein, bin ich mein eigenes *Sein-Können*.“ (WU: 81) Damit ist eine grundlegende Form der personalen Seinsbestimmung angesprochen, eine Form des Selbstbezugs, die *vor* der thematischen Erfassung der eigenen Person in Form eines Urteils liegt. Auf welche Weise bezieht sich ein Akteur in seinem Entscheiden und Handeln auf sich selbst? Offenbar nicht in Form eines reflexiv bewussten Aktes der Bezugnahme. Im Handeln liegen nicht zwei separate Akte, ein auf die Welt bezogenes tätiges Realisieren einer Intention sowie, dieses begleitend, aber davon geschieden, ein explizites geistiges Erfassen meiner selbst als handelnd. Vielmehr liegt im Entscheiden und Handeln selbst eine nicht-thematische Selbstbezüglichkeit.

Ricœur geht seiner Methode entsprechend so vor, dass er sich dieser vorreflexiven Selbstbezüglichkeit zunächst aus der Richtung des expliziten, thematisch-selbstbezüglichen Urteils annähert: Jemand fragt: *Wer hat das getan?* – Ich erhebe mich und sage: *Ich war es*. Was bereits im ursprünglichen Vollzug der Handlung angelegt ist, ist die *Möglichkeit* einer solchen Selbstbezugnahme, und zwar im Sinne des *Verantwortlichseins* – des sich verantwortlich Fühlens – für die eigene Handlung:

Verantwortlich zu sein heißt, bereit zu sein, auf eine solche Frage zu antworten. [...] Und dennoch ahnen wir, dass der Andere diese Fähigkeit, mir meine Akte zuzuschreiben, keineswegs von außen eingeführt, sondern sie nur – wie ein begünstigender Indikator – sichtbar gemacht hat, eine Fähigkeit, die auch meinen am wenigsten reflektierten Akten eingeschrieben sein muss. (WU: 83)

Besonders bemerkenswert hieran ist, dass Ricœur die Möglichkeit expliziter Selbstbezugnahme von vornherein unter dem Titel der Verantwortung thematisiert. Die implizite Selbstbezüglichkeit ist eine *Verantwortungsbereitschaft*, ein vorreflexives Gewahrsein dessen, dass man selbst Autor und Urheber einer Handlung ist – ein „Gefühl der Verantwortlichkeit“ (WU: 84). Dieses gibt der retrospektiven Thematisierung – das heißt, der Möglichkeit, auf die Frage *Wer war es, wer hat das getan?* zu antworten – eine Grundlage. Der so Angesprochene muss nicht erst überlegen und aus Anhaltspunkten erschließen, ob er es auch tatsächlich getan hat. Vor allem aber hat das Moment des Verantwortlichseins auch eine prospektive Seite: ineins mit der Möglichkeit, retrospektiv für die eigenen Handlungen als Urheber einzustehen, hat der Handelnde die Möglichkeit und Fähigkeit, eine Initiative zu ergreifen – Verantwortung durch sein Handeln und in seinem Handeln aktiv *zu übernehmen*:

Jedoch kann dasselbe Gefühl der Verantwortlichkeit, das sein Spiegelbild im Nachhinein in einem für sich selbst schuldigen Bewusstsein betrachtet, auch auf direktem Wege in seinem Schwung auf den Akt hin aufgedeckt werden. Unter bestimmten ernstesten Umständen, wenn sich alle anderen entziehen, trete ich hervor und sage: Ich bin es, der diese Menschen, dieses Werk auf mich nimmt. Hier, im Moment des Engagements, vereint das Gefühl der Verantwortlichkeit in sich die höchste Selbstaffirmation und übt sie mit der entschiedensten Gewalt auf einen Wirklichkeitsbereich aus, für den das Ich

verantwortlich ist. Es trägt den doppelten Akzent des Ich und des Entwurfs. Das verantwortliche Wesen ist bereit, seine Akte zu verantworten, weil es die Gleichung des Willens aufstellt: Diese Handlung, das bin Ich. (WU: 85)

Die implizite Selbstbezüglichkeit der Entscheidung ist damit zwar noch nicht in ihrer originären Vollzugsform erfasst, wird aber bezeugt durch zwei Vollzüge, die nur auf ihrer Grundlage möglich sind: die retrospektive sowie prospektive Übernahme von Verantwortung. Im Hinblick auf die Erhellung des präreflexiven Selbstgewahrns ist insbesondere das Engagement – die aktiv-prospektive Übernahme von Verantwortung – entscheidend: In diesem Moment der Bindung, der Festlegung auf eine Handlung liegt unmittelbar ein direkter Selbstvollzug, eine „Zurechnung des Ich“ (*imputation de soi-même*), wie Ricœur es ausdrückt (WU: 82). Hier liegt das originär selbstbezügliche Moment, das weder eine Selbstbeobachtung, noch sonst eine Form der thematischen Selbsterfassung ist, das aber gleichwohl die Möglichkeit von Selbstreflexion und die Zuschreibung von Verantwortung ins Spiel bringt. Diese ursprüngliche Selbstbezüglichkeit ist nicht loslösbar vom Akt des Entscheidens; ja, das Entscheiden besteht in letzter Instanz in nichts anderem als in diesem Sich-Einbringen und Sich-Festlegen. Im Entscheiden bestimmt sich die Person kraft und vermöge ihres Tätigseins, und legt sich auf ein künftiges Sein fest – im Entscheiden liegt folglich nicht nur ein „So soll es sein“, sondern ebenso unmittelbar ein „So werde ich sein“. Ricœur beschreibt diese fundamentale Zurechnung meiner selbst im Vollzug des Entscheidens wie folgt:

Das Ich tritt im Entwurf als derjenige auf, der tun wird und der tun kann. Ich entwerfe mich selbst in der auszuführenden Handlung. Vor aller Reflexion auf das Ich, das entwirft, „stellt“ sich das Ich selbst „in Frage“, fügt sich in die Absicht der auszuführenden Handlung ein. *Es engagiert sich* im eigentlichen Sinne. Und indem es sich engagiert, bindet es sich: Denn es beschließt seine kommende Gestalt. Es wirft sich vor sich selbst, indem es sich im Akkusativ in das direkte Objekt des Entwurfs versetzt. Indem ich mich entwerfe, objektiviere ich mich folglich gewissermaßen, so wie ich mich in einer Unterschrift objektiviere, die ich wiedererkennen und als die meinige identifizieren können werde, als ein Zeichen von mir. (WU: 86)

Hier haben wir es im unmittelbaren Wortsinne mit *Selbstbestimmung* zu tun: Kraft meiner Tätigkeit stifte ich nicht nur ein Sein in der Welt (Realisierung des Entwurfs), sondern auch mein eigenes Sein – tätig bestimme ich mich als ein auf diese bestimmte Weise Seiender. Diese Form der Selbstbezüglichkeit ist weit entfernt von einer Selbstbeobachtung oder distanzierter Selbstreflexion – letztere ist vielmehr parasitär, indem sie „nur eine ursprünglichere Affirmation des Ich in den Rang der Rede [erhebt]“ (WU: 88). Allerdings spricht Ricœur von einem im Handeln liegenden vagen Gewahrsein des „Subjekt-Pols“ (*pôle-sujet*) der Handlung: „Jeder Akt beinhaltet ein dumpfes Bewusstsein seines Subjekt-Pols, des Zentrums seiner Hervorbringung“ (WU: 86) – mit dieser Beschreibung einer präreflexiven Begleitintentionalität, die gleichsam die Rückseite des primär auf die Welt gerichteten Bewusstseins bildet, kommt er der von Husserl etablierten Standard-Thematisierung des präreflexiven Selbstbewusstseins in der phänomenologischen Tradition recht nahe.<sup>7</sup>

Anders als weite Teile dieser Tradition läuft Ricœur jedoch nicht Gefahr, den Vollzugscharakter dieser Form des Selbstbewusstseins zu verfehlen und stattdessen lediglich von einer rätselhaften ‚Gegebenheit‘ des Selbst oder einem diffusen Charakter der ‚Meinheit‘, die in jeder Erfahrung liegen, aber noch keine Form des reflexiven Erfassens sein soll, zu sprechen. Es ist der Moment des Handelns, der Initiative, in dem ein potentielles ‚Selbst‘ zu sich erwacht – es selbst wird, ohne sich zu objektivieren; hier ereignet sich Freiheit im Augenblick der Initiative und als fortgesetzte Möglichkeit spezifischen Seins: „Das Selbstbewusstsein stellt das entscheidende Moment eines Rückgriffs auf sich dar, es beginnt einen Lobgesang der Freiheit: Für einen kurzen Augenblick ist die Entfremdung aufgehoben.“ (WU: 88) Ricœur beschreibt dies immer wieder als eine Dialektik zwischen den Polen Selbst und Welt, zwischen aktiver Selbstbestimmung und tätiger Hervorbringung des Entwurfs, wobei freilich die Tendenz zur reflexiven Vergegenständlichung – einem thematischen Erfassen seiner selbst als stabilem Bestand, als objektivierter Täter-Instanz – ein Teil dieser Dialektik ist. Der handlungsmäßige Selbstbezug zielt seiner eigenen Tendenz nach auf ein Unterbrechen des Vollzugs, indem das Bewusstsein immer wieder spontan die Position eines reinen Beobachters einnimmt, ein selbst-objektivieren-

<sup>7</sup> Vgl. Zahavi 2005.

der Sprung, den Ricœur metaphorisch als Entfremdung beschreibt (vgl. WU: 88). Gerade im Gegensatz zu dieser fundamentalen Stabilisierungstendenz *ereignet* sich Freiheit – als Sich-selbst-Übersteigen des Bewusstseins auf die Welt, auf den Entwurf, auf den Anderen hin. Just zur Charakterisierung dieses sich selbst vergessenden und übersteigenden „Schwung[s] auf den Anderen hin“ (WU: 89) des noch nicht-objektivierten Bewusstseins greift Ricœur mit Bedacht auf einen Ausdruck Descartes' zurück: Freigiebigkeit (*générosité*).

Dass der Begriff der *générosité* ursprünglich einem ethischen Register – und zudem der Ordnung der Gabe – entstammt und eine fundamentale Haltung dem eigenen und fremden Sein gegenüber bezeichnet, macht deutlich, worum es vor allem geht: um einen Seinsmodus, in dem sich ganz unmittelbar die Einheit des theoretischen und praktischen Verständnisses des Menschen manifestiert. Recht verstanden, ist das noch nicht vergegenständlichte Bewusstsein nichts anderes als diese ‚freigiebige‘, im Wortsinn selbstlose Hingabe an das Seiende.

## 5. Aufmerksamkeit: Vollzugsform des Cogito – Vermögen der Freiheit

Die soeben skizzierte Rekonstruktion der praktischen Selbstbestimmung betrifft ein Teilmoment der eidetischen Deskription des Entscheidens, es handelt sich also um eine abstrahierende Bedeutungsartikulation, die von dem faktischen Vollzug des Entscheidens in der Zeit absieht. Die drei Teilmomente des Entscheidens – das Sich-Bestimmen, der praktische Bezug auf den Entwurf, sowie die Legitimation des Entwurfs durch die Bezugnahme auf Motive – werden von Ricœur zunächst als reine Formbestände abstrakt skizziert. Im Sinne seines zweistufigen Verfahrens lässt Ricœur auf diese eidetische Analyse eine zweite Beschreibung folgen, welche das abstrahierte Formgefüge im faktischen Lebensvollzug situiert und mit der Materie der Existenz anreichert. Auf diese Weise lässt sich das Unwillentliche von Seiten des Willentlichen aus anvisieren und als im Willentlichen liegende Komplizierung desselben – als seine Ermöglichung und seine Grenze – thematisieren. Erst auf dieser Konkretisierungsstufe rückt die Aufmerksamkeit in den Blick. Diese Situierung zeigt bereits an, dass es sich bei der Aufmerksamkeit um

ein Brückenphänomen im Grenzbereich zwischen Willentlichem und Unwillentlichem handelt.

Was bedeutet die ‚Situierung im Lebensvollzug‘ konkret im Falle der Entscheidung? Zuvorderst ist hier die Zeitlichkeit des Entscheidens zu nennen: dass es sich um ein zeitlich ausgedehntes Geschehen handelt, um ein Suchen, ein Reifen, womöglich ein Zögern, ein Sich-Vortasten-zur-Entscheidung – es geht um Episoden im Lebensvollzug, in denen sich die in der eidetischen Analyse herausgestellten Elemente in konkreter Verschränkung über die Zeit entfalten.<sup>8</sup> Ricœur greift hier Henri Bergsons Begriff der Dauer (*durée*) auf, der die Prozessform des Lebendigen, die erlebte Dauer, zum Ausdruck bringt: „Die Dauer stellt das Medium der menschlichen Einheit dar; sie ist die lebendige Motivation, die Geschichte der Vereinigung von Seele und Leib; diese Vereinigung aber ist ein Drama, d.h. eine innere Handlung, die Zeit kostet.“ (WU: 169f.) Die Dauer ist das Spielfeld der Aufmerksamkeit. Die Modalitäten der Dauer bilden die Bühne, auf der sich das Drama – Suche und Verfehlung – der nie vollständig realisierbaren Einheit des Menschlichen abspielt.

Im Groben sind zwei Modalitäten der Dauer zu unterscheiden. Die Dauer ist entweder *passiv*, sie widerfährt, wenn das Erleben indifferent dahinplätschert oder wenn es von einer Sache ganz gefesselt und gebannt ist – oder sie wird *aktiv* vollzogen, also geführt, bewohnt, belebt im Modus des wachen, tätigen Bewusstseins. Dann reden wir etwa davon, dass wir ‚ganz bei der Sache‘, dass wir ‚voll da‘ – ‚auf der Höhe des Geschehens‘ – sind. Eine Analyse der Aufmerksamkeit ist das geeignete Mittel, sich dieser aktiven Prozessform des Bewusstseins anzunähern. Neben dem im letzten Abschnitt beschriebenen Engagement, dem aktiven Übernehmen von und Sich-Halten in der Verantwortung, erreichen wir damit eine zweite Modalität des Personalen, die Anspruch erheben kann, einen schützenswerten Kern der cartesianischen Cogito-Intuition einzufangen. Es wird später zu fra-

<sup>8</sup> Das Verhältnis von eidetischer Deskription und konkretisierender sekundärer Analyse beschreibt Ricœur wie folgt: Die faktische Prozessualität des Lebens übersteigt die reinen Strukturen der Eidetik, ohne gegen sie zu verstoßen, daher gelte: „Die Dauer kann nur im Lichte der zeitlosen Verhältnisse erhellt werden, die von der reinen Beschreibung ermittelt wurden. Sicherlich, die quellhafte Dauer bleibt in ihrer absoluten Existenz durch Ideen unerschöpfbar, doch auch noch die geringste Verständlichkeit der zeitlichen Kondition der Freiheit geht aus zeitlosen Wesenheiten hervor, bis hin zur Überlastung der reinen Beschreibung.“ (WU: 170)

gen sein, inwieweit Engagement und Aufmerksamkeit zusammenhängen, ob es sich bei ihnen nicht letztlich sogar um ein- und dieselbe Modalität handelt. Vorher gilt es freilich, die Aufmerksamkeit selbst so präzise wie möglich zu bestimmen.

Die Aufmerksamkeit ist der aktive Prozessmodus des Erlebens: die kontrollierte Sukzession, die ausgeführte Abfolge des Erlebens im Unterschied zur erlittenen. „Die Aufmerksamkeit bildet den Aktivitätsindex der Dauer und sie ist gelenkte Abfolge.“ (WU: 185) Sämtliche mentalen Vorgänge können aufmerksam vollzogen werden: Ich kann nicht nur aufmerksam wahrnehmen – auch wenn die Wahrnehmung und insbesondere das Sehen der Bereich sein mag, in welchem die Aufmerksamkeit besonders offenkundig wird –, sondern auch aufmerksam nachdenken und überlegen, aufmerksam fühlen, aufmerksam wünschen. Aufmerksamkeit kann sich als mentaler Modus auf das gesamte Cogito erstrecken – „Die Theorie der Aufmerksamkeit [...] muss sodann auch auf die Gesamtheit des Cogito ausgeweitet werden können.“ (WU: 185) Entscheidend ist, dass Aufmerksamkeit als Prozessform der Freiheit in den Blick kommt: ich bin frei, insofern ich es vermag, den Prozess, die Dauer, das Geschehen, das mein personales Leben ausmacht, zu steuern:

Sie [die Freiheit] ist dort zu suchen, wo ich die Abfolge befehle, wo die Blickbewegung in meinem Vermögen steht. (WU: 185)

Das Epitheton ‚frei‘ betrifft die zeitliche Aktivität, mit welcher der Akt hervorgebracht wird, die Ausstrahlung und den Vortrieb der Dauer, welche die *Existenz* des Aktes ausmachen. (WU: 187)

Die Aufmerksamkeit ist jene Kunst, die Dauer zu beherrschen, deren Strömen selbst radikal unwillentlich ist. In ihr vollendet sich das Freie und das Willentliche; sie ist selber das *Aufmerksame*, d.h. keine distinkte Operation, sondern der freie Modus aller *Cogitationes*. (WU: 188)

Immer wieder bemüht Ricœur Formulierungen dieser Art, die sämtlich um den Topos des beherrschten, gesteuerten, aktiv vollzogenen Prozesses im Unterschied zum passiv erlittenen kreisen. Hier scheinen die Erklärungen an einen Endpunkt zu gelangen. Die aktive Prozessform der Aufmerksamkeit kann innerhalb des mentalen Registers nicht auf etwas noch Grundlegenderes zurückgeführt werden. Sie artikuliert das, was mit dem Grundbegriff des Aktes überhaupt

gemeint ist: die aktive Vollzugsform des Erlebens in kontrastiver Korrelation zur passiven Form des Erleidens (Vollzug und Widerfahrnis sind in ihrer oszillierenden, wechselseitigen Bezogenheit gemeinsam konstitutiv für das Aktphänomen).

Statt einer Zurückführung auf basale Bausteine kann das Ziel also nur sein, einen klaren Blick für diese Dimension des Mentalen zu erlangen und sie deskriptiv so gut es geht zu erhellen. Wie ein Brennglas macht dieser Versuch die Schwierigkeiten deutlich, die jede ernsthafte Thematisierung des Erlebens so vertrackt machen: Es soll zum Gegenstand einer Betrachtung werden, was seiner Natur nach diesseits aller Vergegenständlichungen liegt und daher von seinen Beschreibungen unweigerlich verfälscht zu werden droht.<sup>9</sup> Die beste Strategie im Umgang mit dieser Schwierigkeit besteht darin, die Aufmerksamkeit zum Zwecke ihrer deskriptiven Erhellung an ihrem ‚ersten Ort‘ aufzusuchen: in der Wahrnehmung bzw. besser noch: im Akt des Sehens. In der visuellen Wahrnehmung manifestiert sich die Aufmerksamkeit in Reinform. Ich kann einen Gegenstand aufmerksam betrachten, ihn aktiv fokussieren und seine Merkmale in scharfer Konturierung aus dem diffusen Hintergrund des Mitgesehenen herausheben. Beim aktiven, aufmerksamen Sehen verbindet sich die konzentrierteste Aktivität mit der höchsten Rezeptivität: Ganz im Sehen engagiert, öffne ich mich vollständig dem Gesehenen.<sup>10</sup> Die umgangssprachliche Redewendung, ‚ganz bei der Sache‘ bzw. ‚voll da‘ zu sein, bringt diese Verschränkung von Aktivität und Rezeptivität im Moment ihrer höchsten Steigerung treffend zum Ausdruck. Der aufmerksame Betrachter ‚versenkt‘ sich in das Betrachtete, gibt sich in dessen ‚Obhut‘, insofern er nur das zum Inhalt

<sup>9</sup> Bereits in seinem frühen Aufsatz über Aufmerksamkeit von 1939 hat Ricœur diese Schwierigkeiten präzise thematisiert: „[Es] liegt im Wesen eines jeden Aktes, nicht vollständig reflektiert werden zu können. Ein Akt ist niemals *vor* mir (Objekt), andernfalls hört er auf, er selbst zu sein und wird zu einem Zustand. Das Wesen eines Wahrnehmungsaktes liegt darin, im Erfassen eines Gegenstandes engagiert zu sein. [...] Der eminent prospektive Charakter der Aufmerksamkeit bildet das wesentliche Hindernis für eine totale Reflexion. Ihn zu beobachten heißt, ihn zu verändern, insofern dies impliziert, die Einstellung der Reflexion einzunehmen. [...] Sich zu beobachten heißt, mehr oder weniger aufhören zu leben.“ (A: 358) Eine zusätzliche Komplikation entsteht nach Ricœur durch den Umstand, dass die Aufmerksamkeit ein Phänomen der Dauer ist, jede Introspektion aber ihrer Natur nach auf „augenblickliche Zäsuren“ (A: 359) ziele.

<sup>10</sup> „[D]ie höchste Aktivität [realisiert] die größtmögliche Rezeptivität.“ (WU: 191)

seiner Wahrnehmung werden lässt, was im wahrgenommenen Objekt selbst liegt.<sup>11</sup> Insofern ist ‚reine‘ Aufmerksamkeit das Gegenteil einer gerichteten Antizipation, die ihr Objekt nur auf das hin absucht, was sie bereits im Vorhinein als Annahme oder Vormeinung in es hineinlegt. Ricœur findet eingängige Worte für diesen kristallinen Zustand der Aufmerksamkeit:

Es gibt einen fundamentalen Gegensatz zwischen zwei Einstellungen: der einen, eine Wahrnehmung nach irgendeiner Antizipation *zurechtzubiegen* und der anderen, eine Unschuld des Auges und der Sinne zu suchen, eine Öffnung des Geistes, eine Annahme des Anderen als Anderem. Durch diesen Respekt vor dem Gegenstand stellen wir uns in die Obhut des Gegenstands, viel eher als wir den Gegenstand der Rechnung unserer Vergangenheit einschreiben. Der wahre Name der Aufmerksamkeit ist nicht Antizipation, sondern *Erstauen*. (A: 361)

Freilich sind wir mit dieser Charakterisierung wieder im Bereich einer eidetischen Grenzbestimmung angelangt – gut möglich, dass die Aufmerksamkeit diesen Reinzustand *de facto* niemals erreicht. Ricœur geht so weit, sie in dieser Hinsicht mit dem Akt des guten Willens bei Immanuel Kant zu vergleichen: vielleicht habe es niemals einen Akt reiner Aufmerksamkeit gegeben (vgl. WU: 202).

Die Betrachtung der visuellen Wahrnehmung lässt eine zentrale Unterscheidung in den Blick rücken, die wir bisher nur im Vorübergehen gestreift haben: die zwischen *aktiver* und *passiver* Aufmerksamkeit. Die Aufmerksamkeit kann ein aktiver Vollzug, eine genuine Ich-Leistung sein – dann bin ich es, der entscheidet, wem oder was meine Aufmerksamkeit zuteil wird. Andererseits kann meine Aufmerksamkeit von einem Objekt gefesselt, ja geradezu in seinen Bann gezogen werden. Auch hier bin ich ‚ganz bei der Sache‘, aber ich steuere den Prozess nicht, sondern er widerfährt mir. „Faszination“ ist das schöne Wort, das Ricœur für den Extremfall des totalen Steuerungsverlusts bei maximaler Aufmerksamkeit wählt.<sup>12</sup> Die Frage nach dem Willentlichen und Unwillentlichen stellt sich also bereits

<sup>11</sup> Ricœur spricht in diesem Sinne von der Aufmerksamkeit als derjenigen „Einstellung, die uns durchlässig für das Wahre und für den Gegenstand ansprechbar macht“ (A: 369).

<sup>12</sup> „In einem Falle bin ich eingenommen von..., beschäftigt mit...; meine Aufmerksamkeit wird gefesselt von...: der Gegenstand hat mich gewissermaßen im Griff. [...] [D]ie passive Aufmerksamkeit tendiert im Grenzfall zur Faszination, bei der

*innerhalb* des Bezirks der Aufmerksamkeit – die bloße Präsenz des wachen Bewusstseins, Geistesgegenwart allein führt uns noch nicht in den Bereich des Willentlichen. Das aufmerksame Bewusstsein ist nicht notwendig ein freies Bewusstsein. Damit zeichnet sich zugleich deutlich die fundamentale, konflikthafte Dialektik ab, die Ricœur im Menschen insgesamt am Werk sieht: ewiges Oszillieren zwischen Willentlichen und Unwillentlichen – zwischen Handlung und Prozess, zwischen Initiative und Spontaneität, zwischen Verfügbarem und Unverfügbarem.

Wenden wir uns also der aktiven Aufmerksamkeit zu. Wir haben diese bereits bestimmt als *aktive Rezeptivität* – als ein Handeln im Dienste des Gewahrens eines Objekts. Es handelt sich folglich um eine unmittelbare, präsenzbezogene Intentionalität, die mit Fug und Recht als ursprüngliche Intentionalität gelten kann (vgl. WU: 198f.). Die aktive Aufmerksamkeit vereint die beiden Bedeutungsdimensionen des Intentionalitätsbegriffs: die Bezogenheit auf den Gegenstand sowie das Aktivitätsmoment, den Aspekt des Absichtsvollen. Im ‚Sich-richten-auf...‘ der aktiven Aufmerksamkeit sind Weltbezug (Weltoffenheit) und Tätigkeit ungeschieden. Um die aktive Aufmerksamkeit geht es, wenn Ricœur das an der Aufmerksamkeit der Wahrnehmung Entwickelte zur Aufmerksamkeit als beherrschter, geführter *Dauer* generalisiert. Nicht nur kann jeglicher mentaler Vollzug in den Modus der aktiven Aufmerksamkeit kommen, sondern die Abfolge der mentalen Vorkommnisse selbst – das Heterogene, das sich zum Phänomen der erlebten Dauer verbindet – kann selbst unter der Regie der aktiven Aufmerksamkeit stehen; der *stream of consciousness* erhält gleichsam eine Steuerkonsole:

Das, was willentlich ist, ist die *Evolution* der Feldaufteilung; die Änderung des Objekts oder seine Erhaltung: Zu sagen, dass die jeweilige Vorherrschaft von mir abhängt, bedeutet, dass ich die Idee habe erscheinen lassen, dass ich sie beibehalte, dass ich sie verschwinden lassen werde. *Die willentliche Aufmerksamkeit ist eine Beherrschung der Dauer, eine Orientierungsfähigkeit in der Zeit.* (A: 363)

die Inanspruchnahme der Aufmerksamkeit total wäre.“ (A: 362) Vgl. auch WU: 192.

Die Ideen erscheinen und verschwinden lassen – leicht fällt dem bisweilen zu Anleihen bei Kant neigenden Ricœur von hier aus der Übergang zu einer Metaphorik, die das willentliche Überlegen mit der Vorstellung eines vor Gericht geführten Prozesses verbindet: Wenn ich aktiv, also aufmerksam überlege, so bin ich es, der potentielle Gründe und Motive in den Zeugenstand ruft; ich führe den Vorsitz der Verhandlung, an deren Ende mit meinem Urteil die Entscheidung fällt. Die aktive Aufmerksamkeit ist die Fähigkeit, die Verhandlung zu leiten und sie im rechten Augenblick zu beenden: „das, was die Entschlussfindung und die Entscheidung zu willentlichen macht, das ist das andauernde Spiel der Aufmerksamkeit.“ (A: 371f.)<sup>13</sup>

Ricœur buchstabiert nun dieses ‚Spiel der Aufmerksamkeit‘ im Prozess der Entscheidungsfindung genauer aus und identifiziert dabei drei verschiedene Formen der Beteiligung der Aufmerksamkeit. *Erstens* ist schon die bloße Tatsache der Entschlussfindung selbst eine willentliche: dass ich überhaupt meinen Verstand einschalte, anstatt mich von den Impulsen des Augenblicks leiten zu lassen, ist ein Akt der Aufmerksamkeit: „Das, was die Scholastiker Ausübungsfreiheit [*liberté d'exercice*] nannten, ist Aufmerksamkeit.“ (A: 373) *An zweiter Stelle* kommt das bereits beschriebene Vermögen, das Geschehen zu lenken, die ‚Verhandlung‘ aktiv zu führen: Ideen, Gefühle, Gedanken kommen und gehen; es ist eine Leistung der Aufmerksamkeit, den Prozess (hier passt der Doppelsinn des Wortes ausgezeichnet!) zu steuern, denn genauso gut könnte man sich einfach der spontanen Sukzession mentaler Gehalte hingeben: „Die Präsenz von Ideen hängt von uns ab, oder aber wir sind Automaten. Selbst die Evidenz – vergessen wir das nicht – erscheint nur den aufmerksamen Geistern. Nicht ihr Sinn hängt von mir ab – wohl aber ihre Präsenz.“ (A: 373) Auch diese sogenannte „Indifferenzfreiheit“ (*liberté d'indifférence*) – das Nicht-Gleichgültigsein den eigenen mentalen Gehalten gegenüber – ist Aufmerksamkeit (A: 373). *Drittens* ist auch das Ende der Verhandlung, das finale Verdikt, eine Leistung der Aufmerksamkeit. Hierbei gehe es um die Fähigkeit, „in der Oszillation von sich

<sup>13</sup> Vgl. auch WU: 184: „Die Arbeitshypothese, die wir dabei auf die Probe stellen werden, ist die, dass *das Vermögen, die Aushandlung abzubrechen* nichts anderes ist als *das Vermögen, sie zu führen* und dass *dieser Einfluss auf die Abfolge in der Aufmerksamkeit besteht*. Anders gesagt: *Die Macht über die Dauer ist Aufmerksamkeit in Bewegung; die Wahl ist in gewissem Sinne die Aufmerksamkeit, die zum Stillstand gebracht wurde.*“

verknüpfenden und sich lösenden Urteilen ein bestimmtes Urteil das letzte sein zu lassen. [...] Ist nun dieses Anhalten etwas anderes als ein Anhalten der sich auf einen Gedanken applizierenden Aufmerksamkeit?“ (A: 374) War es zuvor die Beweglichkeit der Aufmerksamkeit, welche die Suche nach dem Entschluss aktiv vorantrieb, ist es am Ende des Prozesses das Innehalten derselben, das die finale Wahl hervorbringt. Ricœur löst damit das Dilemma der rationalen Wahl: zwischen der puren Reflexion – der ohnmächtigen Unendlichkeit des reinen Denkens – und einem grundlosen, willkürlichen *fiat* steht vermittelnd die Aufmerksamkeit.<sup>14</sup> Das rationale Überlegen terminiert in einem aktiven Innehalten und somit ist dem emphatischen Moment, dem Aktcharakter der Entscheidung Rechnung getragen. Ricœur konstatiert:

Unsere Akte hängen von unseren Urteilen ab, unsere Urteile jedoch hängen von unserer Aufmerksamkeit ab. Wir sind Herren unseres Urteils, weil wir Herren unserer Aufmerksamkeit sind: Darin liegt der ganze Sinn des Cartesianismus. Die klare Idee ist nur dem aufmerksamen Geist gegenwärtig. (A: 374)

Damit sind wir am Punkt der Überschneidung von Aufmerksamkeit und Engagement angelangt. Die Terminierung des Überlegens durch das Anhalten der Aufmerksamkeit ist das letzte praktische Urteil und somit zugleich der Moment der Wahl. Die Aufmerksamkeit ist das ermöglichende Medium der Selbstkonstitution durch Entscheidung und Festlegung. Im Herzen der Subjektivität waltet die Aufmerksamkeit. Gleichwohl fallen Aufmerksamkeit und Festlegung nicht ineins. Das Engagement, durch Aufmerksamkeit ermöglicht und vollzogen, greift seiner Natur nach über den gegenwärtigen Moment hinaus und ergänzt insofern die aufs Gegenwärtige zielende Leistung der Aufmerksamkeit. Engagement bedeutet eine Modulation meines *künftigen* Seins auf der Grundlage der aktuell

14 „Es gibt die Wahl, die zu einem einfachen Gehorsam gegenüber Gründen neigt, die im Moment der Wahl nicht in Frage gestellt werden und eine andere, die in der Verworrenheit der Motive zum Wagnis neigt, ja sogar zum Würfelwurf. [...] Diese beiden Möglichkeiten bedrohen mich ständig und sie bringen die Spannung im Inneren der Wahl zum Vorschein: Die Wahl müsste zugleich der Legitimität und der Erfindungsgabe, dem Wert und dem Mut, zu existieren, genügen. Ein feiner Riss durchzieht unsere Freiheit genau deswegen, weil sie aktiv und rezeptiv ist, weil sie eine menschliche Freiheit ist und nicht ein schöpferisches ‚fiat.‘“ (EG: 26)

präsentieren und für schlagend befundenen Motive. Während die Gründe mir womöglich nur so lange als maßgebend erscheinen, wie sie das Licht meiner Aufmerksamkeit erhellt, *bindet* mich der mit dem Engagement vollzogene Akt der Festlegung für einen längeren Zeitraum an den *jetzt* für sinnvoll befundenen Entwurf. Aus meiner aktiven Kontrolle der Dauer im gegenwärtigen Moment wird auf diese Weise die dauerhafte Modulation meiner künftigen Existenz. Geistesgegenwart geht in Verantwortlichkeit über – die beiden originären Zeitigungsformen von Subjektivität greifen ineinander.

Doch inwiefern sind wir nun tatsächlich die ‚Herren unserer Aufmerksamkeit‘? *Solange* ich aktiv aufmerksam bin, bin ich in der Tat der Gebieter über den Prozess meines Wahrnehmens, Denkens, Entscheidens und Handelns – ja, dann vermag ich bisweilen sogar, ‚aktiv zu fühlen‘.<sup>15</sup> Doch steht die aktive Aufmerksamkeit selbst in meiner Macht? Kann ich über ihre Ausübung frei verfügen? Diese Frage zielt auf den grundlegenden Charakter der Subjektivität. Ein letztes Mal bietet sich dem vergegenständlichenden Denken ein Angriffspunkt: das Subjekt würde an seinem tiefsten Punkt ausgelöscht, wenn sich erwiese, dass das Zustandekommen der Aufmerksamkeit selbst letztlich ein unverfügbares Geschehen, Resultat eines bloßen innerpsychischen Kräftespiels wäre. Am Grunde des Cogito fände sich ein blinder Prozess; ‚hinter‘ der Aufmerksamkeit waltete ihr Gegenteil: unpersönliche Natur.

Ricœurs Umgang mit dieser Herausforderung verdeutlicht *in nuce* die Strategie von *Das Willentliche und das Unwillentliche*. Er gibt dem Naturalismus etwa eines Bergson, der in diesem Punkt als vornehmerlicher Gegner auftritt (vgl. WU: 207ff.), kein Jota nach. Die Aufmerksamkeit ist kein Geschehen, sondern ein *Können*, eine Fähigkeit. Wie jedes Können kann sie ausgeübt werden oder auch ungenutzt bleiben. Zwar kann ein Vermögen in verschiedenen Personen unterschiedlich stark ausgeprägt sein, zwar kann es aus den verschiedensten Gründen nicht zur Ausübung kommen, aber es lässt sich nicht vollständig ‚anonymisieren‘ und als ein bloßes Geschehen betrachten. Diese Grundüberzeugung zieht sich durch Ricœurs gesamtes weiteres Werk hindurch und wird später das Fundament seiner Phä-

15 Vgl. WU: 192: „Sie [die Aufmerksamkeit] ist der aktive Modus, nach dem alle Vermeinungen des Cogito bewirkt werden, derart, dass Empfinden selbst gewissermaßen eine Handlung darstellen kann.“

nomenologie des *homme capable*, des fähigen Menschen, bilden.<sup>16</sup> Die Grammatik des Könnens setzt eine Akteursinstanz voraus, deren freilich beschränkter, schwankender und zeitweilig aussetzender Macht die Ausübung oder Nichtausübung des Könnens obliegt. Vorübergehend mag der Akteur sein Vermögen vielleicht ganz verlieren – im Falle einer Krankheit, unter dem Einfluss starker Affekte und Leidenschaften, im Bann der Faszination. All diese Einschränkungen richten jedoch nichts aus gegen den Umstand, dass das Können als solches in der Macht eines Akteurs steht – man denke an den Doppelsinn des französischen *pouvoir*, das sowohl Vermögen als auch Macht bedeutet – und dass ‚hinter‘ die Akteursinstanz nur zurück gegangen werden kann, wenn das Register des Personalen insgesamt verlassen und in die Perspektive des Naturalismus gewechselt wird.

Mit dieser Weichenstellung ist Ricœur frei, im Sinne seines Verfahrens der zweistufigen Reflexion alle möglichen Einschränkungen und Komplikationen nachzutragen, welche die Ausübungen des zunächst ‚rein‘ beschriebenen Vermögens der Aufmerksamkeit faktisch komplizieren. Dadurch wird die Aufmerksamkeit – und *eo ipso* die menschliche Freiheit – nicht weniger rätselhaft, sondern erscheint überhaupt erst in ihrer situierten, endlichen Gestalt:

Was in dieser Frage wirklich unklar bleibt, ist nicht so sehr die Idee einer Freiheit, die zugleich total und dennoch mehr oder minder groß ist, sondern diejenige einer totalen Fähigkeit des Geistes, auf die wir keinerlei konkreten Zugriff besitzen, sowie diejenige ihrer Ungleichheit je nach individuellem Geist. (A: 378)

Am Nullpunkt des personalen Seins findet sich ein vielfach angefochtenes, letztlich rätselhaftes Vermögen. So schwierig es auch ist, die Aufmerksamkeit angemessen zu beschreiben – um vieles größer wäre der Schaden, wenn man im Angesicht der Komplikationen, die sich ihrer aktiven Ausübung in den Weg stellen, dazu überginge, die Aufmerksamkeit und somit die Möglichkeit einer genuin menschlichen Freiheit zur Illusion zu erklären.

<sup>16</sup> Vgl. exemplarisch Ricœur 2006: 120–144.

## 6. Vom Cogito zum Selbst

In einem 1981 geführten Interview nach der Einheit seiner Vorgehensweise und dem inneren Zusammenhang seiner Arbeiten befragt, gab Ricœur zur Antwort, dass die Entstehung seiner Werke „keinem linearen Plan“ folge. Stattdessen nehme jede neue Arbeit ihren Ausgang von den Resten der jeweils vorangegangenen, den dort offen gebliebenen Fragen oder methodischen Residuen.<sup>17</sup> Die Aussage verrät ein gewisses Understatement; gleichwohl kommt man nicht umhin, die außergewöhnliche Vielfalt an Themen und Theoriesträngen zu bemerken, mit denen sich Ricœur in den seit *Das Willentliche und das Unwillentliche* erschienenen Texten auseinandergesetzt hat. Bekanntlich ist das von Ricœur in der Einleitung zu *Das Willentliche und das Unwillentliche* skizzierte Projekt einer umfassenden Philosophie des Willens, die in eine „Poetik der Erfahrungen der Schöpfung“<sup>18</sup> einmünden sollte, unvollendet geblieben. Von der engen Orientierung an Husserl hat sich Ricœur in den folgenden Arbeiten deutlich gelöst; ebenso von der Strenge in der Befolgung der Grundsätze der eidetischen Analyse. Heißt das, dass sich das Denken Ricœurs in seiner weiteren Entwicklung auch immer weiter von der Tradition des Cogito entfernt hat?

Keineswegs. Zwar wird die „Husserl und Descartes gemeinsame Voraussetzung [...] der Unmittelbarkeit, der Transparenz und der Apodiktizität des *Cogito*“<sup>19</sup> von Ricœur immer stärker in Zweifel gezogen, doch diese Zweifel beziehen sich in erster Linie auf den *Letztbegründungsanspruch*, den Descartes und seine idealistischen Nachfolger mit dem Cogito verbunden haben, nicht auf dieses selbst. Vehement in Frage gestellt wird die ontologische sowie epistemische Selbstgenügsamkeit des Cogito, nicht jedoch das Subjekt als solches. Noch in seinem letzten großen Buch *Parcours de la reconnaissance* von 2004 (dt. 2006 unter dem Titel *Wege der Anerkennung*) unterstreicht Ricœur die Bedeutung, die er dem cartesianischen Cogito nicht nur im Hinblick auf die Entwicklung seines eigenen Denkens, sondern auch im Hinblick auf die Geschichte des Denkens überhaupt beimisst:

<sup>17</sup> Vgl. Delacampagne 2007: 121.

<sup>18</sup> Ricœur 2005a: 18.

<sup>19</sup> Ebd.: 23.

Der Cartesischen Philosophie des *Cogito* [...] verdanken wir [...] den entscheidenden Anstoß in Richtung auf eine [...] Hermeneutik des Selbst. Das Auftauchen des Cartesischen *Cogito* stellt das entscheidende Denkereignis dar, seit dem wir anders denken und das Thema Selbstreflexion eine nie dagewesene Statur erlangt hat.<sup>20</sup>

„Hermeneutik des Selbst“ – mit diesem Titel ist eine Position und ein subjektphilosophisches Programm benannt, das spätestens seit *Das Selbst als ein Anderer* als genuines Signum von Ricœurs Denken gelten darf. Hier kann freilich nicht der Ort sein, den von Ricœur beschrifteten „Weg zu einer Hermeneutik des Selbst“<sup>21</sup> in allen Etappen nachzuzeichnen. Ebenso wenig erzählt werden kann die ausführliche Geschichte der Liaison, die Ricœur zeitlebens mit dem cartesianischen *Cogito* unterhalten hat. Stattdessen werden wir uns darauf beschränken, einige Grundlinien zu skizzieren, die deutlich machen, in welche Richtung sich Ricœurs Subjektdenken in seinen späteren Schriften fortentwickelt, worin die Unterschiede und wo die Gemeinsamkeiten zwischen seinem frühen Subjektdenken und der späteren Hermeneutik des Selbst bestehen. Wie sich zeigen wird, lässt sich diese Entwicklung weit eher in Begriffen der *Kontinuität* – als eine kontinuierliche Fortführung und Anreicherung der Problematik des *Cogito* – denn als eine Abkehr von den subjektphilosophischen Intuitionen begreifen, welche Ricœurs früheren Analysen im Umfeld seiner Willensphilosophie inspirierten.

Ein zentraler Unterschied zwischen der Hermeneutik des Selbst und der klassischen Subjektphilosophie, deren Genealogie „von Descartes zu Kant, dann von Kant zu Fichte und schließlich zum Husserl der *Cartesianischen Meditationen*“<sup>22</sup> reicht, kommt bereits in der Wahl der Begriffe zum Ausdruck: Ricœur spricht vom *Selbst*, nicht vom *Subjekt*. Worin besteht der Unterschied? Ein paradigmatisches, sämtliche Vertreter der klassischen Subjektphilosophie verbindendes Kennzeichen erkennt Ricœur darin,

[...] daß das Subjekt in der ersten Person ausgedrückt wird – *ego cogito* –, sei es, daß das ‚Ich‘ als empirisches oder als transzendentes Ich definiert wird, daß das ‚Ich‘ absolut, das heißt ohne ein Gegenüber gesetzt wird, oder relativ, in welchem Falle die Elogie nach

20 Ricœur 2006: 121.

21 Ricœur 1996: 26.

22 Ebd.: 13.

einer inneren Ergänzung durch die Intersubjektivität verlangen würde. In all diesen Fällen ist das Subjekt ‚Ich‘.<sup>23</sup>

Die Ausdrücke ‚Subjektphilosophie‘ und ‚Philosophie des *Cogito*‘ sind in Ricœurs Augen weitgehend äquivalent, sofern sie gleichermaßen um ein gravitatisch in sich ruhendes Ich kreisen. Die historische Kontamination des Subjekts durch die erste Person – das ‚Ich‘ des ‚Ich denke‘ – ist einer der Gründe, weshalb Ricœur den Begriff des Selbst dem des Subjekts vorzieht. Zumindest prinzipiell ist der Ausdruck ‚Selbst‘ nicht mit der Privilegierung einer bestimmten Person verbunden; es bezeichnet vielmehr die reflexive Form, die allen grammatischen Personen gemeinsam ist (ich selbst, du selbst, er selbst etc.). Ricœur wird nicht müde, diesen Unterschied zu betonen: „*Selbst* sagen heißt nicht *ich* sagen.“<sup>24</sup> „Der Begriff *Selbst* ist da, um vor einer Reduktion auf ein Ich, das auf sich selbst zentriert ist, zu warnen.“<sup>25</sup> Der apodiktischen Selbstgenügsamkeit des *Cogito* wird damit eine deutliche Absage erteilt.<sup>26</sup> Während das *Cogito* der *Meditationen* vollkommen in sich abgeschlossen und versenkt ist, durchläuft es bei Ricœur gleichsam seine zweite Sozialisation. Es wird sozial situiert und systematisch auf die zweite und dritte Person bezogen. In diesem Sinne können die in den Begriff der „narrativen Identität“ einmündenden Analysen aus *Zeit und Erzählung* gewissermaßen als eine (Re-)Historisierung des *Cogito* verstanden werden, während das zentrale Anliegen von *Das Selbst als ein Anderer* darin besteht zu zeigen, „daß die Selbstheit des *soi-même* die Andersheit in derart intimer Weise impliziert, daß die eine sich

23 Ebd.

24 Ebd.: 29.

25 Ricœur 2005b: 229.

26 Erinnern wir uns an die Künstlichkeit der Situation, die Descartes' *Meditationen* zugrunde liegt: Weniger als eine Rede, ein stummer Monolog, von einem Ich gehalten, aus dem alle Spuren des Biographischen gelöscht sind, das sich von allen äußeren Einflüssen abschottet, um „von allen Sorgen losgelöst“ den kontrollierten „Umsturz aller [s]einer Meinungen“ vorzunehmen (Descartes 1986: 63). Der Rückzugsbewegung entspricht eine Geste der Exklusion, die sich auf alles Äußere bzw. für äußerlich Gehaltene erstreckt und darauf hinausläuft, sowohl Gegenwart (die körperliche Präsenz Anderer sowie sämtliche sinnlich gegebene Eindrücke) als auch Vergangenheit (der „historische Ballast“ des bisher Gelernten und für wahr Gehaltene) zu neutralisieren. In ihrer Radikalität kommt diese Geste einem Aufkündigen derjenigen Struktur gleich, die Heidegger in *Sein und Zeit* als die Grundverfassung des menschlichen Daseins bestimmt: die Sorge (vgl. Heidegger 2001: §§ 41ff.).

nicht ohne die andere denken läßt<sup>27</sup>. Das ‚Selbst als ein Anderer‘ ist ein Selbst, das nicht erst nachträglich mit dem Anderen in Beziehung tritt, sondern von vornherein und konstitutiv auf den Anderen bezogen ist. Die Reflexivität, in der Ricœur die zentrale Errungenschaft der cartesianischen Subjektphilosophie erkennt, wird von ihm nicht verabschiedet, sondern dergestalt ausgeweitet, dass sich Selbstheit und Alterität gegenseitig bedingen.

Was genau darunter genauer zu verstehen ist, lässt sich verdeutlichen anhand zweier Vermögen, denen Ricœur in seinem Spätwerk eine paradigmatische Bedeutung im Hinblick auf die Konstitution des Selbst einräumt: dem *Zeugnis* und dem *Versprechen*.<sup>28</sup> Was bedeutet es, zu versprechen oder von etwas Zeugnis abzulegen? Die Beantwortung dieser Fragen führt uns in den Kern dessen, was den emphatischen Charakter der Selbstheit ausmacht.

Sowohl das Versprechen als auch der Akt des Zeugnis-Ablegens gehören zu den diskursiven Handlungen, die sich in die in den 1960er Jahren von John Austin und John Searle begründete Theorie der *Sprechakte* einfügen.<sup>29</sup> Von anderen Äußerungsakten – etwa einer einfachen Prädikationsaussage wie ‚Das Buch liegt auf dem Tisch‘ – unterscheiden sie sich dadurch, dass die bloße Tatsache ihrer Äußerung gleichbedeutend ist mit dem Vollzug dessen, was geäußert wird.<sup>30</sup> Wer verspricht oder wer von etwas Zeugnis ablegt, der *tut* etwas. Der Bereich der Rede und der Bereich der Handlung – Sprechen und Tun – fallen hier zusammen. Das Charakteristische der Sprechakte liegt in ihrer performativen bzw. illokutionären Kraft, die bewirkt, dass ihre Bedeutung nicht von ihrem faktischen Gebrauch zu trennen ist: ‚Zu sagen: ‚Ich verspreche‘, heißt tatsächlich zu versprechen, das heißt sich zu verpflichten, später das zu tun und – dies

27 Ricœur 1996: 12.

28 Ricœur hat sich in verschiedenen Texten mit dem Versprechen und dem Zeugnis (*témoignage*) befasst. Letzteres ist mit der *Bezeugung* (*attestation*), der Ricœur in *Das Selbst als ein Anderer* eine fundamentale ontologische Bedeutung im Hinblick auf den Begriff der Selbstheit einräumt, zwar eng verwandt, diese Verwandtschaft sollte jedoch nicht dazu führen, das Zeugnis – um das allein es uns im Folgenden gehen wird – mit dem Begriff der Bezeugung zu konfundieren. Während sich unsere Darstellung des Versprechens hauptsächlich auf *Das Selbst als ein Anderer* stützt, folgen wir in der Rekonstruktion des Zeugnisses den entsprechenden Passagen in *Wege der Anerkennung* sowie *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* (2004a).

29 Vgl. Austin 1962; Searle 1969.

30 Vgl. Ricœur 1996: 57.

sei sofort hervorgehoben – für den Anderen das zu tun, wovon ich jetzt sage, daß ich es tun werde.<sup>31</sup> Seine vollständige Bedeutung erhält das Versprechen erst innerhalb eines sozialen Kontextes, einer spezifischen Gesprächssituation, die die Präsenz eines Sprechers (‚Ich‘) und eines Adressaten (‚Du‘) voraussetzt. Ricœur spricht in diesem Zusammenhang von einem ‚bipolare[n] Phänomen‘<sup>32</sup>. Das Versprechen richtet sich notwendig an ein *Gegenüber* in der zweiten Person, einen Adressaten, dem etwas versprochen wird. Die Aussage ‚Ich verspreche, daß...‘ ist gleichbedeutend mit der Aussage ‚Ich verspreche *dir*, daß...‘<sup>33</sup>. So wie das Versprechen ein Gegenüber voraussetzt, so setzt es ein Subjekt voraus, das fähig ist, sich *selbst* in der ersten Person zu bezeichnen:

Und so ist das ‚Ich‘ von vornherein gekennzeichnet: Die Performative besitzen die Kraft des ‚Tuns-indem-man-sagt‘ nur insofern, als sie durch Verben in der ersten Person Singular des Indikativ Präsens ausgedrückt sind. Der Ausdruck ‚Ich verspreche‘ (oder genauer ‚Ich verspreche *dir*‘) besitzt diese spezifische Bedeutung des Versprechens, die der Ausdruck ‚Er verspricht‘ nicht besitzt, welcher die Bedeutung einer Feststellung oder [...] einer Beschreibung bewahrt.<sup>34</sup>

Seinen *Verpflichtungscharakter* und seine bindende Kraft kann das Versprechen nur unter der Bedingung entfalten, dass es von *mir selbst*, also unvertretbar in der ersten Person, ausgesprochen wird. In dem Umstand, dass man nur im eigenen Namen versprechen kann, liegt ein affirmativer Selbstbezug, den das Versprechen mit dem Entscheiden teilt: Das Band, das *mich* im Versprechen bindet, ist nicht verschieden von dem Band, durch das *ich* mich in meinem Versprechen binde.

Die dialogische Grundstruktur gilt auch für das Zeugnis, das im gewöhnlichen Gespräch, in der historischen Forschung und vor Gericht eine wichtige Rolle spielt.<sup>35</sup> Der Zeuge ist jemand, der *angehört* wird; er bezeugt die Wirklichkeit eines vergangenen Ereignisses gegenüber jemandem. Die dialogische Grundsituation verleiht dem Zeugnis und dem Versprechen den Charakter einer öffentlichen

31 Ebd.

32 Ebd.: 59.

33 Ebd.

34 Ebd.: 58.

35 Vgl. Ricœur 2006: 169.

Bekundung.<sup>36</sup> Dem Gegenüber des Versprechens entspricht im Falle des Zeugnisses die Instanz, welche das Zeugnis anhört, es empfängt und ggf. beglaubigt.<sup>37</sup> Ihre spezifische Bedeutung und ihr volles Gewicht erhält die Aussage eines Zeugen dadurch, dass dieser die Glaubwürdigkeit seiner Äußerungen durch seine eigene Person verbürgt. Der Zeuge ist dabei gewesen; seine Aussage stützt sich auf das, was er *selbst* gesehen oder gehört hat:

Das Spezifische des Zeugnisses besteht darin, daß die Wirklichkeitsbehauptung untrennbar an die Selbstdesignation des bezeugenden Subjekts gekoppelt ist. In dieser Koppelung hat die typische Formel des Zeugnisses ihren Ursprung: Ich war dabei. Was bezeugt wird, ist unterschiedslos die Wirklichkeit der vergangenen Sache und die Präsenz des Narrators am Ort des Geschehens. Und der Zeuge ist es, der sich zuerst zum Zeugen erklärt. Er ernennt sich selbst.<sup>38</sup>

Es fällt nicht schwer, in dieser Selbstnennung eine spezifische Konkretion dessen zu erkennen, was Ricœur in seiner frühen Willensphilosophie unter dem Titel des Engagements thematisiert. Häufig genug gehört einiges an Mut dazu, nach vorne zu treten und das Wort zu ergreifen, um von dem Zeugnis abzulegen, was man selbst gesehen oder gehört hat (dies gilt im Übrigen nicht nur vor Gericht). Der Selbstnennung des Zeugen geht ein Entschluss voraus, eine willentliche Entscheidung, durch die der Zeuge aktiv Verantwortung übernimmt und sich an sein Wort bindet. Diese Verbindlichkeit rückt das Zeugnis in die Nähe des Versprechens. Wie

<sup>36</sup> Man kann hierbei zwischen einer schwachen und einer starken Bedeutung von ‚öffentlich‘ unterscheiden: Öffentlich im schwachen Sinne sind das Versprechen und das Zeugnis bereits dadurch, dass sie die Anwesenheit eines Gegenübers voraussetzen, dem etwas versprochen bzw. in dessen Präsenz etwas bezeugt wird. Der Charakter der Öffentlichkeit verstärkt sich in dem Maße, in dem die dialogische Grundstruktur institutionalisiert ist: Die Äußerung eines Versprechens ist nicht notwendig an einen bestimmten Ort oder eine bestimmte Zeit gebunden. Gleichwohl gibt es bestimmte rechtlich sanktionierte Formen des Versprechens (wie etwa das Versprechen der Ehe, den Schwur oder den Vertrag), deren Gültigkeit davon abhängt, dass sie in einem bestimmten institutionellen Rahmen und nach präzise festgelegten Regeln erfolgen. Analoges gilt für das Zeugnis. Besonders offenkundig wird dies bei der Zeugenaussage vor Gericht. Ihre juristische Verwertbarkeit ist daran gebunden, dass die Befragung des Zeugen nach bestimmten Regeln und unter ganz bestimmten Bedingungen erfolgt (etwa der Freiheit von Zwang oder Gewalt).

<sup>37</sup> Vgl. Ricœur 2004a: 251.

<sup>38</sup> Ebd.: 250.

beim Versprechen, so liegt auch beim Zeugnis der primäre Wert in seiner *Verlässlichkeit*.<sup>39</sup> Diese hängt ihrerseits wesentlich von der Bereitschaft des Zeugen ab, seine Aussage *jederzeit* zu wiederholen:

Der glaubwürdige Zeuge ist der, der sein Zeugnis in der Zeit festhalten kann. Dieses Festhalten nähert das Zeugnis dem Versprechen an, genauer gesagt dem Versprechen vor jedem Versprechen, nämlich dem, sein Versprechen zu halten, Wort zu halten. Das Zeugnis zählt also wie das Versprechen zu den diskursiven Handlungen, die die Selbstheit im Unterschied zur bloßen Selbigkeit definieren.<sup>40</sup>

An diesem Punkt überkreuzen sich das Zeugnis und das Versprechen, insofern sich in beiden die Entschlossenheit und der Wille reflektiert, sein Wort zu halten. Die Verlässlichkeit tritt somit auf als eine Figur der Treue, durch die sich das verantwortliche Selbst in der Zeit bewährt. Im Hinblick auf die zeitliche Dimension gilt für das Zeugnis dasselbe, was Ricœur vom Versprechen sagt, nämlich dass es ‚eine Herausforderung an die Zeit‘ darstellt, ein Aufbegehren gegen die Wechselfälle des Herzens und die Unbeständigkeit der menschlichen Angelegenheiten:

Selbst wenn mein Wünschen sich ändern würde, selbst wenn ich meine Meinung, meine Neigung ändern würde, ‚ich bleibe dabei‘. [...] Die eigentliche ethische Rechtfertigung des Versprechens genügt sich selbst. [...] Diese ethische Rechtfertigung entfaltet für sich genommen ihre eigenen zeitlichen Implikationen, das heißt eine Modalität der Beständigkeit in der Zeit, die sich in polaren Gegensatz zur Beständigkeit des Charakters bringen läßt.<sup>41</sup>

Die zeitliche Bifurkation der Verantwortung, die sich in *Das Willentliche und das Unwillentliche* mit den Begriffen der nachträglichen Selbstzurechnung und der prospektiven Initiative verbunden hat, kehrt hier in deutlich konkretisierter Form wieder. Indem Ricœur die Beständigkeit in der Zeit zum Prüfstein der personalen Identität erhebt,<sup>42</sup> verschiebt sich der Fokus seiner Analysen von der Frage der Freiheit und Spontaneität des Bewusstseins zu der Frage der

<sup>39</sup> Vgl. Ricœur 2006: 168.

<sup>40</sup> Ricœur 2004a: 252.

<sup>41</sup> Ricœur 1996: 154.

<sup>42</sup> Vgl. ebd.: 144-155.

„Treue zu sich selbst im Einhalten des einmal gegebenen Wortes“<sup>43</sup>. Anders als in Ricœurs früheren Analysen, wird die Selbstbestimmung nicht mehr primär als ein selbstreflexives Vermögen gedacht, sondern einer radikalen Vermittlung unterzogen, die der sozialen Situiertheit des Subjekts und seiner ethischen Ausrichtung umfassend Rechnung trägt. Dies wird besonders deutlich, wenn man sich die Frage stellt, woher das Versprechen seine bindende Kraft nimmt. Ricœur zufolge sind es drei Quellen, aus denen sich die Verbindlichkeit des gegebenen Wortes speist und die im gleichen Maße zum Verpflichtungscharakter des Versprechens beitragen:

Einerseits bedeutet, sein Versprechen zu halten, sich selbst in der Identität dessen aufrechtzuerhalten, der gesprochen hat und der morgen handeln wird. Diese Aufrechterhaltung des Selbst kündigt die Selbstschätzung an. Andererseits richtet man ein Versprechen immer an jemanden: ‚Ich verspreche dir, dieses oder jenes zu tun‘ [...]: Weil jemand mit mir rechnet, von mir erwartet, daß ich mein Versprechen halte, fühle ich mich selbst gebunden. Schließlich kommt die Verpflichtung, sein Versprechen zu halten, der Verpflichtung gleich, die Institution der Sprache zu erhalten, insofern diese durch ihre treuhändische Struktur auf jedermanns Vertrauen in jedermanns Wort beruht. [...] Im Versprechen decken sich die triadische Struktur des Diskurses und die triadische Struktur des *ethos* wechselseitig.<sup>44</sup>

Was mit dem Versprechen auf dem Spiel steht, ist also nicht nur die persönliche Integrität, auf der die Möglichkeit der Selbstschätzung gründet, sondern ebenso das Vertrauen, das der Andere in uns setzt, sowie die Achtung gegenüber der treuhändischen Struktur der Sprache, auf die sich das wechselseitige Vertrauen der sprechenden Subjekte stützt. Das letzte Element – das Vertrauen in die Institution der Sprache – erlaubt es, die dem Versprechen inhärente „fiduziarische Bindung“<sup>45</sup> auf sämtliche diskursive Handlungen auszuweiten: Solange wir keine starken Gründe haben, an dem Wort des Anderen zu zweifeln, vertrauen wir darauf, dass dieser die Wahrheit spricht bzw. tatsächlich meint, was er sagt.

43 Ebd.: 147.

44 Ricœur 2005b: 239.

45 Ricœur 2004a: 253.

## 7. Fazit

Im Versprechen und im Zeugnis findet sich das Selbst konstitutiv situiert und sozial eingefasst: Der Bezug auf den Anderen ist ebenso konstitutiv für das eigene Sein wie der Bezug auf die Institution einer geteilten Sprache. Das Engagement, das sich im Versprechen und im Zeugnis manifestiert, stellt eine emphatische Zeitigungsform von Subjektivität dar, die nicht als ein solitäres, geschweige denn irgendwie ‚innerliches‘ Geschehen aufgefasst werden darf. Vielmehr gleicht es einem Zug in einem Spiel, das nur im Rahmen lebendiger Beziehungen zu anderen und im Vertrauen auf die Einhaltung allgemein geteilter Regeln gespielt werden kann. Freilich darf das Moment der Vermittlung, das in Ricœurs Spätwerk in den Vordergrund tritt, auch nicht überbetont werden. Andernfalls liefe man Gefahr, in ein anderes Extrem zu verfallen und zu verkennen, inwieweit das Engagement trotz allem immer noch eine unvertretbare Leistung des Einzelnen darstellt. *Ich* gebe mein Wort und *von mir* hängt ab, ob ich es tatsächlich halten werde – das unvertretbar individuelle Moment lässt sich nicht tilgen. Was Ricœur die „Beständigkeit in der Zeit“<sup>46</sup> nennt, stellt eine emphatische Ich-Leistung dar: es stößt mir nicht einfach zu, dass ich mein Versprechen halte. Die Tugend der Verlässlichkeit muss immer wieder erprobt, kultiviert und unter Beweis gestellt werden. Das Versprechen hält sich nicht selbst, es muss von *mir* gehalten werden – *come what may*. Um sich in der Zeit entfalten zu können, muss das Engagement immer wieder von mir übernommen, bekräftigt und erneuert werden. Der wesentliche Ertrag von Ricœurs Frühwerk besteht darin, diesem emphatischen Subjektivitätsmoment umfassend Rechnung getragen zu haben. Unabgegolten sind insbesondere die detaillierten Charakterisierungen der Aufmerksamkeit, von der in den späteren Werken Ricœurs nur noch sporadisch die Rede ist.

Die Vermögen, die Ricœur in das Profil des fähigen Menschen eingeschrieben hat, wären undenkbar ohne jene genuin präsentische – geistesgegenwärtige – Zeitigungsform der Subjektivität, die die Aufmerksamkeit darstellt. Ohne den wachen Geist, der aufmerksam wahrnimmt, unterscheidet und situativ urteilt, fehlt dem Versprechen und dem Zeugnis die Grundlage. Es käme gar nicht erst zum

46 Vgl. Ricœur 1996: 144ff.

Eingehen des Engagements. Es fehlte die schöpferische Kraft, die mich befähigt, qua Entscheidung und Festlegung einen Entwurf hervorzubringen, durch den ich mir selbst und meiner Welt eine Form verleihe, die ich als bindend anerkenne und entsprechend ‚lebe‘.

Hier liegt der bewahrenswerte Kern der cartesianischen Intuition, die allen Akzentverschiebungen zum Trotz auch vom späten Ricœur nicht aufgegeben wird. Zwar mag der Cartesianismus insgesamt, als ein systematisches philosophisches Lehrgebäude, an sein Ende gekommen sein – dies gilt jedoch nicht für Descartes' zentrale Einsicht in die Unverzichtbarkeit des aktiven, aufmerksamen, sich stets dynamisch auf die Welt übersteigenden Geistes, der die verantwortliche Instanz im Herzen des Personalen ausmacht: „Wir sind Herren unseres Urteils, weil wir Herren unserer Aufmerksamkeit sind: darin liegt der ganze Sinn des Cartesianismus. Die klare Idee ist nur dem aufmerksamen Geist gegenwärtig.“ (A: 374)<sup>47</sup> Ricœurs früher Schaffensphase verdanken wir eine bemerkenswert umfassende, präzise und ungemein anschauliche Rekonstruktion dieses Glutkerns emphatischer Subjektivität.

### Literatur

- Austin, J. L. (1962): *How to Do Things With Words*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Delacampagne, C. (2007): Interview mit Paul Ricœur, geführt am 1. Februar 1981. In: P. Engelmann (Hg.): *Philosophien*. Gespräche mit Michel Foucault u.a. Wien: Passagen, 121-130.
- Descartes, R. (1986 [1641]): *Meditationes de prima philosophia / Meditationen über die Erste Philosophie*. Übers. von G. Schmidt. Stuttgart: Reclam.
- (2007 [1644]): *Die Prinzipien der Philosophie*. Übers. von C. Wohlers. Leipzig: Meiner.
- Heidegger, M. (<sup>18</sup>2001 [1927]): *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Marcel, G. (1935): *Être et avoir*. Paris: Aubier-Montaigne.

47 Vgl. dazu auch die folgende Bemerkung Ricœurs in *Wege der Anerkennung*: „Ich für mein Teil ergreife nur zu gern Partei für Descartes, denn wir verdanken ihm Elemente einer Phänomenologie des Urteils, die der Verarmung entgegenwirken, die im Gefolge der Eliminierung einiger wichtiger Erfahrungsmerkmale des Urteilens durch die Transzendentalphilosophie eingetreten sind“ (2006: 57f.).

- Merleau-Ponty, M. (1966 [1945]): *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Übers. von R. Boehm. Berlin/New York: de Gruyter.
- Ricœur, P. (1948): *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxale*. Paris: Editions du temps présent.
- (1983, 1984, 1985): *Temps et récit I-III*. Paris: Editions du Seuil.
- (1988, 1989, 1991 [=1983, 1984, 1985]): *Zeit und Erzählung I-III*. Übers. von R. Rochlitz (Bd. 1 und 2), A. Knop (Bd. 3). München: Fink.
- (1990): *Soi-même comme un autre*. Paris: Editions du Seuil.
- (1996 [=1990]): *Das Selbst als ein Anderer*. Übers. von J. Greisch in Zusammenarbeit mit T. Bedorf und B. Schaaff. München: Fink.
- (2000): *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Editions du Seuil.
- (2004a [=2000]): *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*. Übers. von H.-D. Gondek u.a. München: Fink.
- (2004b): *Parcours de la reconnaissance. Trois études*. Paris: Stock.
- (2005a [1995]): *Eine intellektuelle Autobiographie*. In: P. Welsen (Hg.): *Paul Ricœur: Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970-1999)*. Übers. von J. Jaminet und P. Welsen. Hamburg: Meiner, 3-78.
- (2005b [1990]): *Annäherungen an die Person*. In: P. Welsen (Hg.): *Paul Ricœur: Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970-1999)*. Übers. von Peter Welsen. Hamburg: Meiner, 227-249.
- (2006 [=2004b]): *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*. Übers. von U. Bokelmann und B. Heber-Schärer. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Sartre, J.-P. (1997 [1939]). *Skizze einer Theorie der Emotionen*. In: ders.: *Die Transzendenz des Ego. Gesammelte Werke. Philosophische Schriften 1: Philosophische Essays 1931-1939*. Übers. von U. Aumüller. Reinbek: Rowohlt, 255-321.
- Searle, J. R. (1969). *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zahavi, D. (2005): *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*. Cambridge, MA: MIT Press.